



УДК 177(091)(430):26  
ББК 87.3(4Герм)+71.1

## ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО РАВЕНСТВА В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ЕЕ НЕОКАНТИАНСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ

*Л.В. Белянская, Ю.Г. Матушанская*

Рассмотрена проблема социального равенства в древнееврейских текстах. Изучены особенности восприятия библейской идеи равенства в связи с социальной практикой движения zelотов. Исследована специфика неокантианской рецепции идеи равенства в поздней философии Г. Когена.

**Ключевые слова:** социальное равенство, социализм, иудаизм, древнееврейская культура, zelоты, неокантианство, Герман Коген.

Социальное равенство является одной из самых древних гуманистических ценностей и означает состояние общества, характеризующееся отсутствием значительных социальных различий. Равенство может пониматься и как религиозно обусловленное (равенство перед Богом), и как экономически детерминированное (равенство в условиях отсутствия частной собственности), и как равенство возможностей в мире конкуренции. Как представляется, в современном западном мире в большей или меньшей степени дискредитированы все три этих варианта, что не отменяет возможности нового поиска реализации идеала равенства и достижения единства человечества. Так, современный французский философ-марксист Ален Бадью утверждает, что весь современный глобализованный мир, вопреки расхожему мнению, вовсе не является искомым со-

циалистами «единым миром» с «одной аксиомой коллективного действия», напротив, отчуждение в марксовом смысле и классовые границы между людьми в нем никак не преодолеваются: это мир товаров и денег, а не мир людей (см.: [2, с. 69–70]). Для Бадью очевидно, что единство людей тем не менее возможно, но оно должно строиться на ином, внеэкономическом (или не только экономическом) основании. Это основание – общее *существование* в мире, где актуально подлинное равенство в возможностях как угодно различаться и самоидентифицироваться, сохраняя при этом единство, краеугольные камни которого – социальная справедливость и общечеловеческая солидарность, вытекающие из признания сущностного равенства людей, живущих в едином мире, несмотря на половые, национальные, языковые, религиозные и т. п. различия между ними.

Небезынтересно, что Ален Бадью и его единомышленник, словенский философ Славой Жижек, предлагая новое понимание ком-

мунизма, социального единства и равенства, обращаются к библейской фигуре, к апостолу Павлу (см.: [1; 5; 15]). Но очевидно, что идеи и концепты, артикулируемые Павлом и актуализируемые современными марксистами, присутствовали уже в древнееврейской культуре. Так, согласно книгам Пророков, все социальное и этическое пространство Израиля должно было определяться идеей справедливости, понимавшейся как форма взаимозависимости между равными перед Богом людьми и самим обществом. Одним из важнейших условий понимаемой таким образом справедливости являлась независимость в смысле свободы от притеснения со стороны других. Учение Пророков содержит *новое понимание человека и новую интерпретацию веры*: здесь монолатрия превращается в монотеизм, национализм – в универсализм, религия становится не только исполнением обрядов, но и содержанием праведной жизни. Праведность, выраженную в социальной справедливости и представлении о равенстве всех людей, Пророки считали верховным законом вселенной и важнейшим атрибутом Бога (Амос 2:6–7; 3:9–11; 4:1–2; 5:11–12; 8:4–8; Исаия 1:21–24; 14:29–32; 10:1–2; 11:1–12; 32:7; 41:17; 58:2–11; Иезекииль 16:49; 18 гл.; Захария 7:9–10; Иеремия 7:5–7; 7:25–28; 20:13; 22:15–16; Михей 6:8; Даниил 27:24). При этом весьма существенно, что Божественная праведность носит универсальный характер и подразумевает признание единой общезначимой нормы в отношениях Бога и человека, человека и его ближнего.

В постбиблейских классических еврейских источниках представление о единстве и равенстве людей нередко выводится из истории сотворения Адама: так, в Мишне говорится: «...еще и потому был создан человек единым, дабы утвердить мир на земле, ибо никто не сможет сказать другому: “мой предок был славнее твоего”» (Санхедрин IV, 5). Мудрецы Талмуда, признавая, что все люди – разные (мужчины и женщины, евреи и неевреи, рабы и свободные, праведники и грешники), предписывают принципиально равное отношение к любому из них: в Талмуде Йерушалми говорится, что даже с рабом-язычником следует обращаться, как с равным (Бава Кама 14, 5); согласно Талмуду Бавли, «человек дол-

жен быть рассудителен в богобоязненности, мягким обращением предупреждать ссору, жить в согласии со своими братьями, родными и со всеми людьми, даже с идолопоклонниками, дабы быть любимым Богом и людьми и приятным всем тварям» (Берахот 17а). Подчеркивается, что в делах помощи ближнему нельзя делать разницы между евреем и неевреем: «Наши учителя говорили: прокармливают бедных язычников наравне с бедными израильтянами, навещают больных язычников наравне с больными израильтянами и хоронят покойников-инородцев наравне с умершими израильтянами “ради всеобщего мира”» (Гитин 61а). В Сифре к Левит 18:5 приводятся слова рабби Меира: «Иноходец, который исполняет предписания Торы, считается равным первосвященнику, ибо сказано (Левит 18:5): “И соблюдайте Мои законы и уставы, которыми, исполняя их, жив будет человек”; не сказано: ни коген, ни левит, ни израэлит, а “которыми жив будет человек”; под этим словом понимается и иноходец; сказано: “Делай, Господи, добро добрым”; не сказано: делай добро когенам, левитам или израэлитам, а сказано – вообще “добрым людям”, следовательно, и иноходец имеет в виду». Нетрудно видеть, что, вопреки распространенной точке зрения, согласно которой иудаизм является религией «еврейской исключительности», в раввинистической литературе, как и в еврейской Библии, утверждается модель отношения к ближнему как к равному в плане общечеловеческой социальной солидарности, причем совершенно необязательно предполагающей имущественное равенство или полную индифферентность к национальным и религиозным различиям.

Проблема единства человечества и понимания людей как равных также становится актуальной уже в самых ранних секуляризованных трактовках еврейской Библии, являющихся, например, базой идеологии и практики миллениаристских движений эпохи Второго Храма. Довольно часто обращение к идее равенства появляется и в гораздо более поздних интерпретациях еврейской религиозной классики, связанных с нововременными и (пост)просвещенческими представлениями об универсальном, основанном на разуме, религиозном законе и универсальной же этике.

В наше время культурфилософское осмысление еврейской Библии как основы европейской гуманистической и антропоцентрической картины мира является, пожалуй, общим местом<sup>1</sup>. Безусловно, при рассмотрении подобного рода истолкований библейских сюжетов и тем следует учитывать, что современные им идеологические модели не могут не накладывать своего отпечатка на саму интерпретацию. Соответственно, можно и нужно поставить вопрос о том, каковы же теоретические и практические цели интерпретаторов библейского текста, особо акцентирующих внимание на идее равенства людей?

Рассмотрим два весьма ярких и, казалось бы, радикально различных варианта такой интерпретации библейского учения: первый связан с деятельностью и идеологией зелотов и сикариев, второй – с неокантианской рецепцией библейской идеи социального равенства. Мы попытаемся показать, что даже у столь разных толкований есть общие черты, определяемые стремлением их авторов заменить еврейский религиозный партикуляризм секуляризованным универсализмом.

Так, зелоты и сикарии, как и представители других милленаристских движений, крайне серьезно относились к проблеме социальной справедливости, понимаемой ими как требование социального равенства не только перед Богом, но и друг перед другом, в том числе равенства имущественного. По свидетельству Иосифа Флавия, один из вождей сикариев, Шимон бар Гиора, набирая в свой отряд повстанцев, обещал свободу рабам [14, IV, 9, 3]. По этой причине многие исследователи почитали Иудейское восстание социальной революцией<sup>2</sup>. Но, по всей видимости, в данном случае можно говорить об амальгаме социальных и религиозных предпосылок к формированию идеи переустройства мира.

Воспоминания о сикариях как о людях, насильственно отбиравших землю у богатых и раздававших ее низшему сословию, отражены в Мишне, в постановлениях о незаконных владельцах земли *sikagison* (Шабат I). Это может быть связано с тем, что засевшие в крепости Массада сикарии грабили близлежащие селения. Например, Иосиф Флавий рассказывает о разграблении селения Эйн-Геди [14, IV, 7, 2], о захвате Идумеи отрядами

Шимона бар Гиоры [14, IV, 9]. Во время голода в осажденном Иерусалиме повстанцы отнимали пищу прежде всего у богатых, а потом у всех, у кого она была. При этом сами зелоты в ней не нуждались, так как ранее собирали запасы на будущее [14, V, 10, 2]. Кроме того, по словам Иосифа, Иоханан раздал храмовые запасы продовольствия толпе [14, V, 13, 6]. Зелоты устраивали судебные разбирательства над богатыми людьми (обвиняя их в заговоре) с целью присвоения их имущества [14, V, 10, 4]. Когда на первом из таких судов обвиняемые были оправданы судом, подсудимые все равно были убиты, а судьи избиты [14, IV, 5, 4]. Судя по этим фактам, в деятельности зелотов по «экспроприации экспроприаторов» вряд ли преобладали сугубо корыстные мотивы; скорее, имеет смысл говорить об их априори подозрительном отношении к богатым, которые, с одной стороны, не помогают повстанцам в борьбе с Римом, с другой же – не могут войти в Небесное Царство.

Дело в том, что Иудейская война имела ярко выраженный эсхатологический характер. Иосиф Флавий говорит о людях, погибших в подожженном солдатами Гита Храме, следующее: «Виновником их гибели был один лжепророк, разгласивший в тот день по городу, что Бог повелевает подняться в Храм, чтобы принять знамение спасения» [14, VI, 5, 2]. Следовательно, в осажденном Иерусалиме ждали прихода Мессии «здесь и сейчас». По свидетельству Иосифа Флавия, после падения Иерусалима Шимон бар Гиора, спрятавшийся в подземных туннелях, вышел на глазах римлян из-под земли на месте разрушенного Храма в белой тунике и красной хламиде, видимо, изображая царя (а возможно и Царя-Машиаха) [14, VII, 2, 1]. Представление о Мессии как о политическом лидере сделало возможным принятие мессианской роли для каждой более или менее харизматической личности эпохи Второго Храма, а приход Мессии, согласно еврейской традиции, означал наступление времен грядущего мира (*olam ha-ba*), в котором имущественные и социальные различия между людьми не будут иметь ни малейшего значения.

Несмотря на то, что зелотами раздавались обещания освободить рабов и простить

долги, их социальным идеалом вовсе не была коммуна. Упомянутое выше разграбление ессеяского поселения в Эйн-Геди (а ессеи, по свидетельству Иосифа Флавия и других авторов, жили коммуной [14, II, 8]) и убийство около 700 мирных жителей сикариями, укрывшимися в Массаде [14, IV, 7, 2], говорят о том, что их задачей вовсе не было лишь уничтожение богатых ради установления коммунистического порядка. Известный же факт сожжения повстанцами архивов при захвате Иерусалима, обычно объясняемый желанием зелотов уничтожить хранившиеся там долговые расписки бедняков [14, II, 17, 6], можно истолковать и иначе: возможно, это действие имеет ритуальный смысл борьбы с историей и ознаменования ее окончания. Для зелотов, ведших партизанскую войну, апокалиптический тезис, согласно которому Царство Божье несовместимо с царством кесаря, был фундаментальным богословским принципом, предполагающим возможность «исправления» земного мира, приведения его в соответствие с миром мессианских времен, где не будет богатых и бедных, рабов и господ, сильных и слабых. Таким образом, специфическое истолкование зелотами Пророческих текстов о приходе Мессии и Небесном Царстве определяло и их практику изменения социальной реальности.

Другой вариант обоснования необходимости социального переустройства, также базирующийся на анализе библейских книг, представлен основателем неокантианства марбургской школы Германом Когеном, одной из важнейших тем поздней философии которого является тема взаимоотношений людей как «ближних», могущая быть рассмотрена в связи с его теорией этического социализма. По мысли Когена, социализм – это высший этический идеал, состояние подлинно правового общества, определяемое категорическим императивом Канта. Социализм понимается Когеном как преодоление эгоизма отдельных личностей и, соответственно, как достижение состояния абсолютной общественной солидарности. Как полагает Коген, социалистическая идея берет свое начало в «религии Пророков», то есть в ветхозаветных библейских пророческих книгах, в частности, в тех фрагментах, где повествуется о будущем приходе Мессии и уста-

новлении Царства Небесного; также речь идет о том состоянии общества, к которому Пророки призывают: общества равенства, братства и всеобщей любви.

Важнейшее, или даже может быть единственное, содержание иудаизма для Когена заключается в этике. С его точки зрения, идея единого Бога породила особый коррелят – идею единого человечества; именно на этой второй идее базируется идеал нравственной личности, а также представление об «общечеловеческих ценностях» и требование «одного закона и одного права для всех». Обоснование же этой концепции Коген находит в библейском тексте. Так, например, в одной из публичных лекций, прочитанных в Религиозно-философском обществе Санкт-Петербурга в 1914 г., Коген утверждает, что еврейское религиозное учение проходит определенный путь – от космологической акцентации к социально-этической. Эту мысль он доказывает путем сравнения заповеди о субботнем отдыхе, как она появляется, в Декалогах Исхода и Второзакония соответственно.

В первом Декалоге институт субботы обосновывается исключительно миротворением, представлением о том, что «Бог почил в день седьмой и благословил день субботний» (Исх. 20:11). «Здесь, – говорит Коген, – мысль еще отчасти мифологична и туманна, нет еще в ней социально-политической ясности и определенности» (цит. по: [4, с. 29]). Только с привнесением социально-этической мотивировки в идею субботы была открыта равноценная человеческая личность – и равенство всех людей. «Чтобы отдохнул раб твой и раба твоя, *как и ты*» – вот то новое, что дало Второзаконие в понимании заповеди о субботе. «Тем, что один раз в неделю *все* должны отдыхать, разница между господином и рабом принципиально устранялась; ибо чем иным так затуманивалась идея равенства и равноценности всех, как не отношением между рабом и его господином?» (цит. по: [4, с. 29]). Как видим, Герман Коген констатирует здесь «эволюцию в Откровении», утверждая при этом, что «социальный смысл» института субботы выше космологического смысла. Но нетрудно заметить, что философ делает это не вполне правомерно, так как, к примеру, в той же книге Исход, хоть и не в самом

Декалоге, это социально-этическое значение субботы тоже достаточно четко формулируется: «И пусть отдохнет сын рабыни твоей и пришелец» (Исх. 23:12) (см. также: [4, с. 30]).

Мысль Германа Когена, согласно которой иудаизм дает миру этику, основанную на представлении о равенстве всех людей, проходит через всю его книгу «Религия разума из еврейских источников», опубликованную посмертно в 1919 г. и считающуюся завершающей работой Когена по проблемам философии религии. Свою цель тут Коген описывает следующим образом: «*Понятие религии должно быть раскрыто через религию разума. И еврейские источники должны быть представлены как материал, в историческом самопроизводстве которого должна найти оправдание проблема религии разума*» [13, S. 5]. Согласно Когену, все народы со своими религиями участвуют в деле создания религии разума, но еврейские источники здесь играют роль «первоисточников для всех остальных источников» [ibid.].

В целом в книге можно выделить несколько основных идей: 1) подлинная религия может быть только религией разума; 2) эта религия разума уже существует исторически – это иудаизм; 3) религия разума – это религия, обосновывающая общечеловеческую этику; 4) общечеловеческая этика построена на зафиксированном еврейскими текстами представлении о том, что все люди равны и каждый по отношению к Другому выступает как со-человек (Mitmensch), как ближний (Naechste); 5) социально-политическое значение общечеловеческой этики явлено в еврейской эсхатологии, в мессианизме и космополитизме Пророков.

В контексте данной статьи нас интересуют преимущественно два последних пункта. Отстаивание Когеном тезиса, согласно которому человек понимается в иудаизме как равный и ближний, базируется на уже рассмотренном выше анализе библейских предписаний относительно соблюдения субботы, а также на интерпретации заповеди любви к ближнему (Левит 19:18). Когену было важно доказать, что в Библии под ближним понимается не только еврей, не только соплеменник, но вообще всякий человек. Коген обращает внимание на то, что «пришелец», которого заповедано любить как ближнего, вовсе не означает исключительно прозелита (как это часто представляли во

времена Когена (см.: [12, 23–24])), им может быть любой человек, в том числе чужак, поселившийся по соседству. Коген доказывает это путем исследования употребления термина «пришелец» в Библии. Среди прочих, он приводит в пример стих «И пришельца не притесняй – вы же знаете душу пришельца, так как пришельцами были вы в стране египетской» (Исход 23:9), недвусмысленно указывающий, что раз евреи, не ставшие прозелитами в Египте, именуются пришельцами, то неправомерно полагать, что «пришелец», о котором идет речь в книге Левит, обязательно должен быть прозелитом [13, S. 131–166; 12, S. 14–16, 23–28, 33–35; см. также: 10, с. 116–122]. Таким образом, для Когена очевидно, что Библия предписывает равное отношение (любовь) ко всем людям, независимо от их религиозной принадлежности и этнического происхождения.

Одной из целей моральной экзегезы Когена является также и обнаружение в библейском тексте предписаний относительно установления социалистических отношений, понимаемых им как отношения, построенные на любви к ближнему. С одной стороны, Небесное Царство, о котором говорили Пророки, не возникнет на земле, в нашем мире, поэтому подлинный социализм в понимании Когена становится недостижимым идеалом *религиозного* мировоззрения, «задачей вечности», установкой «не находящего себе покоя бесконечного стремления вперед чистой воли». По словам Когена, «Как этика, так и социализм не должны устранять идеи Бога, как венца своего строения (эта идея есть вера в могущество добра и надежда на торжество справедливости)» [11, S. 22]<sup>3</sup>. С другой же стороны, установление этического социализма необходимо здесь и сейчас, как если бы Небесное Царство уже наступило. Как говорит Коген: «Я не жду, пока наступит Небесное Царство, и не только молюсь о нем, но и призываю его моей собственной готовностью, моей собственной волей» [13, S. 361]. Тем самым, оказывается, что мессианские чаяния евреев вовсе не предполагают очередной социальной утопии, а определяют основные черты этического социализма, где формулой человеческого действия является категорический императив Канта. Какой-то он солипсист!!

Как видим, несмотря на множество очевидных социокультурных различий между

теми, кто создавал рассмотренные интерпретации библейского текста и действовал в соответствии с ними, есть между ними и некоторое существенное сходство: во-первых, они предлагают сугубо еврейские, до- или внехристианские модели прочтения библейского текста; во-вторых, обе эти модели так или иначе ориентированы на грядущий мир, «*olam ha-ba*»; в-третьих, они создавались на стыке религиозной и секулярной культур, что во многом определило их «*политико-теологическую*» специфику; в-четвертых, Божественная справедливость связывается в них с требованием социального равенства (и, в свою очередь, равенство полагается фундаментом социальной справедливости); в-пятых, обе модели интерпретации оказываются основой практической и/или теоретической деятельности по переустройству общества и утверждению социалистических отношений.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Литература (особенно научно-популярная) на эту тему чрезвычайно обширна; отметим лишь одну из сравнительно недавних наших работ, где этот тезис абсолютизирован и положен в основу исследования; она принадлежит известному российскому ученому, профессору А.Ю. Милитареву, который рассматривает библейскую концепцию человека как универсалистскую и предлагает именовать ее «*аданизмом*» (см.: [8]).

<sup>2</sup> Революционность иудейского восстания особо подчеркивали те исследователи, которые сами имели отношение к революционной борьбе своего времени (см.: [6, с. 271]). Представление о зелотах как о революционной группе, желающей установления социального равенства, господствовало в советской науке в соответствии с марксистской философией истории (см.: [3, с. 179; 9]).

<sup>3</sup> Следует отметить, что специфика неокантианского понимания социализма, как оно представлено в трудах последователей Г. Когена К. Форлендера, Л. Вольмана, К. Шмидта и др., может объясняться и тем, что они пытались предложить интеллектуальному сообществу и политикам «безопасный социализм», осуществление которого перенесено в неопределенное будущее и не предполагает революционных потрясений в настоящем. Этот социализм, построенный на этических принципах солидарности, оказался приемлемой альтернативой пугающему «вне-

этическому» социализму европейских марксистов второй половины XIX в. (см. такую трактовку в работе [7]).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бадью, А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью ; пер. с фр. О. Головой. – М. ; СПб. : Московский философский фонд : Университетская книга, 1999. – 94 с.
2. Бадью, А. Обстоятельства, 4. Что именуется Саркози? / А. Бадью ; сост., пер. с франц. и примечания С. Л. Фокина. – СПб. : Академия исследования культуры, 2008. – 192 с.
3. Бокщанин, А. Г. Социальный кризис римской империи в I в. н. э. / А. Г. Бокщанин. – М. : Изд-во МГУ, 1954. – 238 с.
4. Гурлянд, А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства : Критический очерк / А. Гурлянд. – Пг. : Типография Л.Я. Ганзбурга, 1915. – 110 с.
5. Жижек, С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек ; пер. с англ. В. Мазина. – М. : Художественный журнал, 2003. – 178 с.
6. Каутский, К. Античный мир, иудейство и христианство / К. Каутский. – СПб. : Шиповник, 1909. – 410 с.
7. Коновалова, Л. В. Кантианство и этический социализм / Л. В. Коновалова // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. – М. : Наука, 1978. – С. 317–358.
8. Милитарев, А. Воплощенный миф. «Еврейская идея» в цивилизации / А. Милитарев. – М. : Наталис, 2003. – 256 с.
9. Ранович, А. В. Социальная революция в Иудее в 66–73 г. / А. В. Ранович // Вестник древней истории. – 1937. – № 1. – С. 126–132.
10. Сокулер, З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
11. Cohen, H. Kants Begrundung der Ethik / H. Cohen. – 2 Aufl. – Berlin : Bruno Cassirer, 1910. – 328 S.
12. Cohen, H. Der Naechste / H. Cohen. – Berlin : Schocken Verlag, 1935. – 84 S.
13. Cohen, H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums / H. Cohen. – Wiesbaden : Fourier Verlag, 1978. – 630 S.
14. Josephus, Flavius. Flavii Josephi Opera. Edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese / Josephus Flavius. – Berolini : Apud Weidmannos, 1887–1895. – 7 v. ; 22 cm.
15. Žižek, S., Milbank, J. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? / S. Žižek, J. Milbank ; ed. by Cr. Davis. – Cambridge, MA : MIT, 2009. – 312 p.

## SOCIAL EQUALITY IDEA IN HEBREW CULTURE AND ITS NEOKANTIAN RECEPTION

*L.V. Belyanskaya, Yu.G. Matushanskaya*

The social equality problem in Hebrew texts is considered in the article. Perception features of Bible equality idea related to social practice of zealots movement are under study. The authors investigate specifics equality ideas within Neokantian reception in H. Cohen's late philosophy.

**Key words:** *social equality, socialism, Judaism, Hebrew culture, zealots, Neokantianism, Hermann Cohen.*